

**MARXISTICKÁ FILOZOFIA V MAĎARSKU PO ROKU 1945**

ONDREJ MÉSZÁROS, Filozofický ústav SAV, Bratislava

MÉSZÁROS, O.: Marxist Philosophy in Hungary after 1945  
FILOZOFIA 67, 2012, No 10, p. 785

The paper offers a description of the transformations of Marxist philosophy in Hungary after 1945 seen from a historical perspective as well as in the works of their well-known representatives. Among the philosophers included are: Gy. Lukács, the representatives of so called "Budapest school" (Á. Heller, F. Fehér, M. Vajda), F. Tökei with his "marxology", and É. Ancsels' anthropological project.

**Keywords:** Marxist philosophy – Gy. Lukács – Á. Heller – F. Fehér – M. Vajda – F. Tökei – É. Ancsel

I. V kultúrnych dejinách národov strednej Európy často zohrávali determinujúcu úlohu politické udalosti. Nebolo to inak ani v prípade maďarskej filozofie. Táto determinujúca úloha politických dejín po roku 1945 ešte zosilnela. Príčinou bola jednak kultúrna politika nastupujúceho režimu, jednak previazanosť marxistickej filozofie s každodennou ideológiou komunistickej strany. Preto možno prijať Lendvaiho periodizáciu vývoja maďarskej filozofie po druhej svetovej vojne (Lendvai 1996, 498). Lendvaiho periodizácia vykazuje určitú podobnosť so spracovaním dejín marxistickej filozofie v Maďarsku do roku 1973 z pera T. Hanáka (Hanák 1979), v ktorej rozoznáva tri obdobia a v rámci nich ďalšie fázy. Prvé obdobie nazýva prechodným obdobím po druhej svetovej vojne, kam radí štyridsiate a päťdesiate roky s nasledujúcimi fázami: roky 1945 – 1948, teda tzv. koalíčné roky až po prevzatie moci komunistami; stalinistická diktatúra do roku 1953; čiastočné politické uvoľnenie a revolúcia v roku 1956; porevolučné represie a roky konsolidácie 1956 – 1963; obdobie konsolidovaného, tzv. reálneho socializmu s reformnou fázou trvajúcou do roku 1973; roky zmäkčenia systému; zmena režimu v roku 1989. Tento vývoj sa na začiatku takmer úplne prekrýva s vývojom v ostatných krajinách, kde moc prevzali komunistické strany, teda aj s vývojom v bývalom Československu. Divergencia začína revolúciou v roku 1956 a zosilňuje sa po roku 1968/69, keď už kultúrna politika v Maďarsku pripúšťa určité odklony od oficiálnej ideologickej línie strany. V šesťdesiatych rokoch možno preukázať paralelu maďarskej a československej filozofie v pokusoch o revíziu marxistickej filozofie cez „čítanie Marxa“, táto paralela však po roku 1969 zaniká, a to osobitým spôsobom. V Československu sa umŕtvuje filozofické myslenie vrátane marxistickej filozofie, v Maďarsku roku 1968 spustili ekonomickú (a s ňou súvisiacu ideologickú) reformu, ktorú zabrzdili v roku 1973 a opozičných mysliteľov odstavili. Efekt tohto zásahu bol však dočasný, lebo hlavní predstavitelia radikálnych mysliteľov

emigrovali a v osemdesiatych rokoch už hlavná línia nevedla cez marxistickú filozofiu, ale cez posilnenie nemarxistických smerov. Osobitou črtou vývoja marxistickej filozofie v Maďarsku bolo aj to, že regresy nastali vždy v súvislosti so snahami o ideové „očistenie“ tejto teórie a boli spojené buď s činnosťou ikony maďarského marxizmu, Gy. Lukácsa, alebo s jeho vplyvom. Dejiny a osobnosti maďarskej marxistickej filozofie sú spracované aj v diele (Hell, Lendvai, Percz 2001, 191-282).

Roky 1945 – 1948 vykazujú špecifickú dvojakosť: jednak pokračuje filozofický život predchádzajúceho obdobia, jednak sa čoraz silnejšie presadzujú tendencie, ktoré budú určovať filozofiu v nasledujúcom období. Najvplyvnejším filozofickým smerom sa stáva francúzsky existencializmus, a osobitne Sartrovo dielo. Druhým smerom, ktorý pomaly získava nadvládu, je marxizmus. Recepcia marxizmu je však jednostranná, lebo sa sústreďuje na jeho ideologickú stránku. Nepochybujú sa filozofické diela, ale propagandistické brožúry sovietskych autorov a maďarských komunistov, ktorí sa vrátili zo sovietskej emigrácie. Spomedzi nich získava rozhodujúcu úlohu Gy. Lukács, ktorý je vymenovaný za univerzitného profesora, stáva sa akademikom a šéfredaktorom ideologického časopisu *Fórum*. Jeho veľký vplyv a renomé aj v medzinárodnom meradle tak napomáhajú presadeniu sa marxizmu na úkor iných ideových smerov.

Po prevzatí moci komunistami sa celá filozofia podriadila potrebám ideológie štátotransy a táto ideológia rozhodovala aj o existencii či neexistencii kultúrnych inštitúcií. V tomto období na univerzitách nemohli prednášať profesori, ktorí neboli marxistami, a odlišné filozofické smery boli považované za nepriateľské. Filozofia sa redukovala na výučbu dialektického a historického materializmu, dokonca aj na gymnáziách zrušili filozofickú propedeutiku (teda psychológiu a logiku). Keďže teda neboli potrební ani učitelia filozofie, likvidovala sa aj univerzitná príprava budúcich filozofov. Filozofické vzdelávanie bolo nahradené všeobecnou povinnosťou absolvovania marxistických disciplín. Prípravu budúcich marxistických filozofov zabezpečoval Leninov inštitút (Lenin Intézet). Aj na Akadémii vied mala filozofia zvláštny osud. Vznikol tzv. Hlavný filozofický výbor, v ktorom spočiatku pôsobili Gy. Lukács, Béla Fogarasi, László Mátrai a József Szigeti. Bolo prijaté aj rozhodnutie o založení Filozofického ústavu, ale ten reálne vznikol až v roku 1957. Potom, čo bol Lukács kritizovaný zo strany vládnucej ideológie, v marxistickej filozofii sa na začiatku päťdesiatych rokov presadzovali najmä B. Fogarasi<sup>1</sup> a L. Rudas.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> **Béla Fogarasi** (1891 – 1959) začal prekladmi diel Bergsona, W. Ostwalda a E. Boutrouxu. Doktorát získal na základe dizertácie *Voluntaristická teória súdu*. Z antipsychologického stanoviska kritizuje Palágyiho. Zúčastňuje sa činnosti Galileiho krúžku a v roku 1918 medzi prvými vstupuje do komunistickej strany. Počas existencie Republiky rád bol poverený riadením vysokých škôl. V emigrácii žil vo Viedni, Berlíne a Moskve. Po návrate domov bol od roku 1948 profesorom filozofie a v rokoch 1953 – 1957 profesorom a rektorom ekonomickej univerzity v Budapešti. Od roku 1957 až do svojej smrti bol riaditeľom Filozofického ústavu MAV a zodpovedným redaktorom časopisu *Magyar Filozófiai Szemle*. Z jeho marxistických diel je známa učebnica logiky z roku 1951. Zrejme určený svojím postom vo filozofii, po roku 1956 aj on kritizoval Lukáčsov „revizionizmus“.

<sup>2</sup> **László Rudas** (1885 – 1950) študoval na budapeštianskej univerzite, kde získal doktorát. Od roku 1903 sa zapojil do sociálno-demokratického hnutia, ale po nezhodách s vedením vystúpil zo strany. Bol

Tento spor sa týkal Lukácsovej interpretácie nerovnomerného vývoja a jeho odporcovia (Rudas a Révai) mu vyčítali, že z tejto teórie vyplýva podceňovanie sovietskej kultúry. Preslávený Lukácsov výrok z obdobia tohto sporu znie: *Hoci Sovietsky zväz predstavuje Himaláje spoločenského vývoja, zajac poskakujúci na tejto hore nie je väčší ako slon na nížine*. Aj keď sa Lukács bránil tým, že nepodceňuje sovietsku kultúru, musel vykonať sebakritiku a stiahol sa z verejného života.

Po Stalinovej smrti došlo k čiastočnému uvoľneniu politickej diktatúry, ale aj dogmatickej kultúrnej politiky. Z hľadiska filozofie to možno demonštrovať jednak na príklade sporu okolo *Filozofickej ročenky (Filozófiai Évkönyv)* z roku 1953, ktorá sa týkala sterility filozofickej produkcie, jednak na oživení záujmu o národné špecifiká. Táto orientácia vzišla z Moskvy a v maďarskej filozofii – takisto ako v ostatných tzv. ľudovodemokratických krajinách – to znamenalo návrat k vlastným filozofickým tradíciám. Tomu nemohol zabrániť ani Lukács, ktorý mal ostré výhrady proti provincializmu a vyhlasoval, že maďarskú kultúru charakterizuje absencia filozofie. L. Mátrai, ktorý sa v tejto veci angažoval najviac, neskôr konštatoval, že výskumy začali veľmi pomaly a neorganizovane. Kultivácii filozofii pomohli preklady niektorých klasikov (Hegel, Spinoza), kde sa najviac vyznamenal historik filozofie, neúnavný prekladateľ klasickej filozofickej literatúry Samu Szemere, ktorý zohral významnú úlohu v precizovaní maďarskej filozofickej terminológie, najmä vďaka svojim prekladom Hegela. Nové, najmä etické otázky otvorila vo svojej kandidátskej dizertácii o Černyševského etických názoroch v roku 1955 Á. Heller. Zvláštnosťou kritickéj recepcie tejto práce bolo to, že v čase obhajoby nikto nezbadal jej skrytú politickú relevantnosť ani humanizujúcu tendenciu a odsúdenie prišlo až po revolúcii z pera Márie Makai.

Rok po revolúcii sa zdalo, že sa nič nezmenilo a vývoj pokračuje v duchu diskusií v Petőfiho krúžku z roku 1956, v ktorých boli sformulované najostrejšie výhrady proti dobovému marxizmu. V roku 1957 vznikol Filozofický ústav Maďarskej akadémie vied a začal vychádzať časopis *Magyar Filozófiai Szemle*, v ktorom publikovali najmä Lukácsovi žiaci a stúpenci. Onedlho však došlo k rapidnému obratu: Lukácsa penzionovali, redakčnú radu filozofického časopisu vymenili a v roku 1958 sa začal v poradí už druhý spor o Lukácsa. Pod vedením jeho niekdajšieho priateľa Fogarasiho a niekdajšieho študenta Szigetiho spolu s jeho sovietskymi a východonemeckými účastníkmi filozofii zaútočili na Lukácsovo filozofické myslenie. Okrem politických a estetických výhrad sa Lukácsovi z filozofického hľadiska vytýkali najmä tieto prehrešky: Lukács zanedbáva svetónázorové problémy filozofie a venuje sa témam z aplikovanej filozofie; materializmus

---

zakladajúcim členom Maďarskej komunistickej strany, členom ústredného výboru a hlavným redaktorom stranických novín „Vörös Újság”. Bol účastníkom zakladajúceho snemu Kominterny a preložil do maďarčiny Leninovo dielo *Štát a revolúcia*. Bol emigrantom v Rakúsku, Taliansku, Nemecku a napokon v Sovietskom zväze. Pracoval v aparáte Kominterny, bol profesorom Vysokej školy Kominterny, spolupracovníkom Ústavu Marxa, Engelsa a Lenina, ako aj časopisu *Pod znamenem marksizma*. Po návrate do Maďarska bol riaditeľom Ústrednej stranickej školy Komunistickej strany a profesorom ekonomickej univerzity. Bol predstaviteľom ortodoxnej línie dialektického a historického materializmu a z tohto stanoviska kritizoval Lukácsove názory už od dvadsiatych rokov.

uňho zostáva v pozadí a dejiny filozofie nechápe ako boj materializmu s idealizmom; z hľadiska teórie poznania sa vraj stal idealistom; vyznáva jednostranné názory na vzťah filozofie a prírodných vied. Napokon bol Lukács vyhlásený za najvplyvnejšieho predstaviteľa medzinárodného filozofického revizionizmu. Novým javom sporu bolo to, že Lukács, ktorého členstvo v komunistickej strane bolo pozastavené, odmietol vykonať sebakritiku. A novým javom bolo aj to, že – hoci členstvo v strane mu vrátili až v roku 1967 – na ideologickej konferencii strany v roku 1964 sa nijaký problém spojený s Lukáčsom nespomínal. Pozitívnym prvkom porevolučného obdobia bolo to, že výchova budúcich filozofov sa vrátila na univerzitu v Budapešti.

V šesťdesiatych rokoch, najmä po kampani proti revizionizmu, už komunistická strana neusmerňovala kultúrny život a sprostredkovane ani filozofiu až takým direktívnym spôsobom. Dôsledkom toho bolo aj oživenie záujmu o aktuálne filozofické smery. Po zavedení „nového ekonomického mechanizmu“ koncom šesťdesiatych rokov, ktoré aj z marxistického hľadiska vyvolali potrebu premyslenia jeho dopadu na ideovú sféru, a najmä pod dojomom udalostí v Československu v roku 1968 sa Lukács znova aktivizoval. Požadoval aj zmeny v metódach spoločenského riadenia a zrejme mal prehnané očakávania vzhľadom na demokratizáciu politického života. Po Lukáčsovej smrti v roku 1971 sa vedenie strany dokonca snažilo zatajiť fakt, že Lukács stál na strane československých reforiem a že väčšie možnosti reformy marxizmu videl v Československu, a nie v Maďarsku. Kým teda ešte v druhej polovici šesťdesiatych rokov existoval akýsi kompromis medzi filozofmi a komunistickou stranou a Lukáčsovo dielo bolo zakomponované do korpusu marxistických diel a aj kriticky uvažujúca skupina Lukáčsových žiakov mohla byť činná, po Lukáčsovej smrti začali útoky na tzv. Budapeštiansku školu a sociológov okolo Andrása Hegedúsa.

V pozadí týchto útokov stálo aj to, že mnohí maďarskí filozofi a sociológovia sa v auguste 1968 zúčastnili filozofického stretnutia na Korčuli a niektorí z nich – Mária Márkus, Ágnes Heller, György Márkus, Vilmos Sós a Zádor Tordai – podpísali memorandum odsudzujúce vojenský zásah proti Československu. Lukács protestoval proti zásahu v súkromnom liste adresovanom ústrednému výboru strany. Moc zasiahla proti Filozofickému ústavu a Sociologickému ústavu akadémie a zreorganizovala redakciu filozofického časopisu. Najväčšou výhradou proti novým „revizionistom“ bolo hlásanie pluralizmu v marxizme. Od roku 1969 sa potom začali objavovať časopisecké články proti predstaviteľom teórie „spoločenskej ontológie“. Absurdné na celej záležitosti bolo to, že na ontológii spoločenského bytia vtedy pracoval Lukács a práve napadnutí filozofi vytýkali svojmu učiteľovi teoretické a logické nedostatky. Prvým krokom na ceste „očistenia“ filozofie bolo to, že Lukáčsových žiakov po jeho smrti oddelili od účelovo vytvoreného obrazu Lukácsa, v ktorom vystupoval ako dôsledný straník a marxista – akoby predchádzajúce spory okolo neho neexistovali. Druhá vlna ideologického protiútoky sa začala roku 1972 a zavŕšila sa stanoviskom kultúrno-politickej pracovnej skupiny ústredného výboru strany, v ktorom sa konštatovalo, že kritizovaní autori uznávajú možnosť „viacerých marxizmov“ a že skoncovali s teoretickým dedičstvom marxizmu-leninizmu. Tento „proces proti filozofom“ – ako túto ideologickú likvidáciu nazvali neskôr – skončil tým,

že časť napadnutých mysliteľov (Á. Heller, Gy. Márkus a M. Márkus) odišla do emigrácie a časť (György Bence, András Hegedűs, János Kis, Mihály Vajda) sa utiahla do vnútorného azylu, takže radikálne filozofické myslenie bolo znemožnené.

Možno povedať, že tento zásah proti autonómii marxistického myslenia znamenal v Maďarsku faktický koniec marxistickej filozofie a začiatok najprv latentnej, neskôr otvorenej prítomnosti nemarxistických filozofických smerov.

**II. György Lukács: dogmatik, či najplyvnejší „revizionista“?** Na tomto mieste sa nezaobrám Lukáčsovým prvým tvorivým obdobím trvajúcim do roku 1918, keď patril k duchovodne zameraným mysliteľom (o Lukáčsovom živote pozri: Hermann 1985). Lukács vstúpil do komunistickej strany v roku 1918. (K hodnoteniu Lukácsa ako marxistu pozri: Goldmann 1975; Arato, Breines 1979; Feenberg 1981; Tallár 1983; Mittenzwei 1974; Dannemann 1986.) Počas trvania Republiky rád bol ľudovým komisárom pre verejné vzdelávanie a bojoval aj na fronte. Po páde revolúcie emigroval do Viedne a potom do Berlína. Roku 1923 publikoval svoje najznámejšie medzivojnové dielo *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ktoré vyvolalo na strane ortodoxných marxistov tvrdú kritiku, na strane nemarxistických mysliteľov pozitívne reakcie. (Lucien Goldmann vyslovil hypotézu, že toto dielo inšpirovalo Heideggera k napísaniu práce *Sein und Zeit*. Sám Lukács reagoval tvrdením, že problém vtedy akoby visel vo vzduchu.) Roku 1928 dostal poverenie vypracovať programové tézy pre stranu (Blumove tézy), Béla Kun však prinútil Lukácsa, aby tieto tézy stiahol a aby pracoval v nemeckej komunistickej strane. Roku 1930 sa presťahoval do Moskvy, kde pracoval v Inštitúte Marxa, Engelsa a Lenina a spolupracoval s Michailom Lifšicom, známym estetikom. Roku 1931 sa vrátil do Berlína a zúčastňoval sa ideologickej práce nemeckej komunistickej strany. Po nástupe Hitlera k moci sa vrátil do Moskvy a bol spolupracovníkom časopisu *Literaturnyj kritik*. V roku 1941 ho z neznámych príčin uväznili a na slobodu sa dostal po zásahu M. Rákosiho a G. Dimitrova. Roku 1945 sa vrátil do Maďarska, hoci dostal pozvanie aj do Nemecka. Hneď ho vymenovali za profesora, roku 1948 za člena korešpondenta, o rok neskôr za riadneho člena MAV a dostal vysoké štátne vyznamenania. Ostro presadzoval marxistické a komunistické idey v presvedčení, že bojuje za vec „ľudovej demokracie“. Po roku 1948 však bol – ako som už spomenul – tvrdo kritizovaný so zámerom podriaďiť ho stránickej disciplíne a sprostredkovane ukázať príklad maďarskej inteligencii. Do verejného života sa vrátil po Stalinovej smrti. Vo filozofickej diskusii Petőfiho krúžku v roku 1956 bol oslavovaný a stal sa aj členom vlády Imre Nagya. Po páde revolúcie ho sovietska moc deportovala do Rumunska, odkiaľ sa vrátil v roku 1957. Potom vypukol druhý spor okolo Lukácsa, ktorý som už tiež opísal. Sprievodným javom tohto sporu bolo uväznenie Lukáčsových stúpen- cov v NDR Wolfganga Haricha a Waltera Janku. Lukáčsove osemdesiate narodeniny v roku 1965 sa už v akadémii verejne oslavovali; v roku 1967 mu vrátili členstvo v strane a pred smrťou sa stal polooficiálnym filozofom Kádárovho systému a akoby vzorom kultúrno-politickej línie strany. K Lukáčsovým najvýznamnejším filozofickým prácam (úplnú Lukáčsovú bibliografiu zostavil Lapointe 1983) marxistického obdobia patria: *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken* (1924); *A polgári filozófia válsága*

(*Križa buržoáznej filozofie*, 1947); *Die Zerstörung der Vernunft* (1954); *Über die Besonderheit als Kategorie der Aesthetik I – IV* (1954); *Die Eigenart des Aestetischen I – II* (1963); *Der junge Marx. Seine philosophische Entwicklung von 1840 bis 1844* (1965); *Utam Marxhoz I – II (Moja cesta k Marxovi*, 1971) a posmrtné vydané dielo *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins I – III* (1971).

Spojovacím článkom medzi Lukáčsovým predmarxistickým obdobím a marxistickým obdobím bola jeho utopisticko-mesianistická filozofia dejín. Tá determinuje charakter väčšiny jeho prvých prác v emigrácii, je prítomná dokonca aj v jeho klasickom diele *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Je to súbor článkov a štúdií, z ktorých najzávažnejšie sú: *Čo je ortodoxný marxizmus?*, *Spredmetnenie a vedomie proletariátu*. Lukács tu (proti niektorým iným dobovým teoretikom) poukazuje na to, že Marx nebol iba tvorcom teórie ekonomického materializmu, ale že má vlastnú filozofickú a ontologickú koncepciu. Toto odhalenie malo dvojaký význam: jednak znamenalo to, že marxizmus bez svojho filozofického základu je jednostranný, jednak vo vzťahu k tvorbe politiky to znamenalo, že robotnícke hnutie podľa Lukácsa nemôže obchádzať Marxovu filozofiu. Ďalším dôležitým momentom tejto knihy je definovanie problému totality, čo zrejme súviselo nielen s textovou analýzou Marxových diel, ale aj s teóriou systémov B. Zalaiho. „Skutočný rozdiel medzi etapami spoločenského vývoja sa vyjadruje oveľa nejasnejšie a nejednoznačnejšie v premenách jednotlivých a izolovaných momentov, ako v zmenách, ktorými prechádzajú prostredníctvom svojich *funkcií* v celku dejín a vzhľadom na celok spoločnosti. (...) Konkrétna totalita je tou pravou kategóriou skutočnosti“ (Lukács 1971, 223). Zavedenie pojmu totality je dôležité preto, lebo Lukács pomocou neho rieši aj základný problém knihy: vzťah subjektu a objektu – „Treba sa dostať ku koncepcii takého subjektu, ktorý možno predstaviť ako tvorca totality obsahov“ (Lukács 1971, 378) – a interpretáciu proletariátu ako subjektu dejín. Na vyriešenie tejto otázky mu slúžila aj teória spredmetnenia a odcudzenia.

Toto dielo hneď vyvolalo ostrú kritiku zo strany marxistov, najmä Deborina a Rudasa. Obviňovali Lukácsa z absencie materializmu, z hegelovstva a popierania vedúcej úlohy strany. Lukács zasa vytýkal svojim odporcom metafyzickosť myslenia a oportunizmus, pričom koncepciu svojej práce „sebakriticky“ odmietol iba v tridsiatych rokoch. Toto odmietnutie ku koncu svojho života oslabil, ale aj vtedy priznával niektoré chyby. Na prvom mieste to, že v tejto knihe stotožnil marxizmus najmä so sociálnou filozofiou a že ignoroval názory na prírodu. Na druhom mieste to, že jeho koncepcia stotožnenia subjektu a objektu je hegelovskou konštrukciou. Napokon to, že nerozlišoval medzi spredmetnením a odcudzením. Zvláštnosťou je to, že priamo v texte knihy nenájdeme silné argumenty podporujúce túto sebakritiku, ba dokonca Marxove práce, ktoré začali vychádzať v tridsiatych rokoch, potvrdzujú Lukáčsove myšlienky. Prečo potom táto sebakritika? Možno povedať, že dištancovanie sa od vlastnej práce bolo podmienené dobovými realiami komunistického hnutia a Sovietskeho zväzu a že Lukács – aby vylúčil možnosť etickej schizofrénie – pristúpil na kompromis so „socializmom v jednej krajine“. Lukács si uvedomoval, že toto dielo poskytuje teóriu permanentnej revolúcie, a tá bola v dobe konsolidovaného a byrokratického socializmu preňho nebezpečná. Lukácsa natoľko de-

terminovala jeho voľba z konca roka 1918, že sa vtedy a potom ešte viackrát stal konformistom v teórii, a preto už ani nikdy nedosiahol úroveň tejto práce.

Dielom, v ktorom Lukács už prezentoval svoju novú identitu spájajúcu sa s ortodoxným marxizmom, bola práca *Mladý Hegel*. V nej analyzoval Hegelov pojem zmiernenia na historickom pozadí. Prácu napísal koncom tridsiatych rokov a obhájil ju ako veľkú doktorskú dizertáciu. Napriek tomu bola publikovaná na západe v roku 1948 a vo východných krajinách až v roku 1954. Lukáčsovým novým krokom na ceste oportunistu bola kritika iracionalistickej filozofie (*Die Zerstörung der Vernunft*), ktorá bola považovaná z hľadiska marxisticko-leninskej ideológie za jeho najpriateľnejšiu prácu. Sú v nej časti, ktoré sú napísané (aj keď s nadsádzkami) profesionálne, ale nachádzajú sa tam aj pasáže (napríklad o Wittgensteinovi), ktoré sú už za hranicami vedeckej korektnosti a z etického hľadiska je odsúdeniahodné zaradenie svojho niekdajšieho mentora Maxa Webera medzi predchodcov fašizmu.

V poslednom období svojho života sa Lukács vrátil k niektorým svojim zanedbaným témam z dvadsiatych rokov a pokúsil sa o akúsi syntézu svojho marxistického myslenia. Pokračovaním jeho filozofie umenia tak mala byť práca o osobitosti estetického a myšlienky z práce *Dejiny a triedne vedomie* chcel nanovo premyslieť vo svojej ontológii spoločenského bytia. V prvom prípade išlo o filozofickú estetiku a svoje pôvodné kategórie „života“ a „Života“ transformoval na dvojicu kategórií partikularity a rodovosti. Kategória partikularity je viazaná na každodenný život, v ktorom si každý človek osvojuje svoju spoločnosť. Rodovosť vyjadruje stupeň osvojenia si spoločnosti. Z každodennosti do sféry rodovosti nás vyzdvihujú umelecké diela prostredníctvom katarzie. Keďže však žijeme v konkrétnej totalite spoločenského života, ľudská sloboda sa môže uskutočniť iba v podmienkach existencie skutočnej demokracie, teda tak stalinistická diktatúra, ako aj americký spôsob života sú vylúčené. Pri písaní ontológie spoločenského bytia Lukácsa viedli dva ciele: jednak chcel vytvoriť základy nového *Kapitálu*, jednak chcel filozoficky fundovať svoju zamýšľanú etiku. Táto ontológia napokon – aj keď bola načrtnutá z dejinno-historického aj systematického hľadiska, dokonca aj ako prolegomena – zostala v rukopise. Jej východiskovým princípom je (podobne ako u Heideggera) potreba prekonať nadvládu gnozeológie a obnoviť ontologický prístup, aby sme sa mohli vrátiť k bytiu. Tvrdil to napriek tomu, že vo svojom staršom diele napísal, že podľa Marxa neexistuje abstraktné, ale iba konkrétne bytie, ktoré je predmetné. Keďže však toto konkrétne bytie sa vyvíja ireverzibilne, rozoznáva v ňom aj sféry bytia: anorganické, organické a spoločenské bytie. Aktívna úloha subjektu sa v tomto bytí prejavuje tak, že prostredníctvom práce buduje nad sférou kauzality svet teleológie. Deje sa to tak, že dva aspekty každej činnosti – premena na objekt a zvonkajšenie subjektu (objektívacia) – pôsobia spolu a svet osebe sa stáva svetom pre nás. V tejto súvislosti sa znova vracia ku kategóriám partikularity a rodovosti a hovorí o nemej rodovosti a uvedomelej rodovosti. Rodovosť v tomto zmysle znamená vždy pudovú alebo uvedomeľú spolupatričnosť s určitým typom pospolitosti. Praktickým (mohli by sme dokonca povedať, že politickým) dôsledkom stotožnenia sa s pospolitosťou – čo znamená stať sa rodovou bytosťou – je Lukáčsom zdôraznená potreba odovzdať sa určitej „veci“. Lukács, samozrejme, vie, že táto odovzdanosť

má rôzne aspekty: ako nás vec zmení; ako sa odovzdáme veci; napokon, no v neposlednom rade, čo znamená táto vec z hľadiska spoločenského vývoja. On sám sa vôbec netajil tým, že tou vecou je preňho vec marxizmu a komunizmu, a keďže veril v renesanciu marxizmu a bol presvedčený o historickej nadradenosti socializmu nad kapitalizmom, možno pochopiť aj jeho neslávne slávny výrok o tom, že aj najhorší socializmus je lepší ako najlepší kapitalizmus. Možnosť uskutočnenia takého modelu videl aj v pražskej jari, ktorej umlčanie síce znášal ťažko, ale svoje princípy nezmenil.

Lukácsove predmarxistické diela sú väčšinou interpretované ako významné duchovné a pionierske existencialistické práce. Prostredníctvom činnosti Nedeľného krúžku vplýval na Karla Mannheima a Arnolda Hausera. Jeho prvé a najvýznamnejšie marxistické dielo (*Dejiny a triedne vedomie*) tvorí základ tzv. západného marxizmu a existencia Frankfurtskej školy (Adorno, Marcuse, Habermas) by bola bez neho nemysliteľná. Najprotirečivejšia je domáca recepcia Lukácsa ako marxistu. Pre tých, ktorí boli kritickými marxistami a uvažovali bez straníckych dogiem, bol Lukács vzorom tvorivého marxizmu. Pre tých, ktorí boli buď zarytými komunistami, alebo – práve naopak – antimarxistami, bol Lukács *persona non grata*. A v šesťdesiatych rokoch, keď Lukácsove syntézy mohli byť inšpiratívne, sa v roku 1968 zrútili všetky predstavy „západného marxizmu“ o reformovateľnosti socializmu a renesancii marxizmu a Lukács sa postupne stal neaktuálnym mysliteľom. Dokonca aj jeho žiaci písali svoje diela tak, že sa vzdávali od majstra. A po roku 1989 sa s Lukáčsom stalo to, čo s marxizmom vôbec: zostal nepochovanou mŕtvou. Jedinou výnimkou (okrem niektorých konferencií na začiatku deväťdesiatych rokov) je činnosť Lukáčsovho krúžku v Segedíne (Szegedi Lukács Kör) (Sarnyai 2005).

**III. Lukácsovi žiaci a tzv. Budapeštianska škola.** Protirečivosť Lukáčsovej osobnosti a jeho diela mala za následok to, že jeho žiakov a nasledovníkov možno rozdeliť do dvoch skupín. Do prvej patria tí, ktorí okrem toho, že zostali verní majstrovmu pokusu o syntézu zo šesťdesiatych rokov, zdieľali s ním (aj po jeho smrti) jeho politické postoje. Je to skupina ortodoxných lukáčsovcov, do ktorej patria najmä István Hermann, István Mészáros, Dénes Zoltai a Miklós Almási. Druhú skupinu – ktorá sa označuje aj ako *Budapeštianska škola*<sup>3</sup> (Busch 1975; Fehér – Heller 1986; Fehér, Heller, Márkus, Vajda 1995/1997) – tvoria kriticky mysliaci Lukácsovi žiaci, ktorí v šesťdesiatych rokoch inklinovali k západnému marxizmu a novej ľavici a voči Lukáčsovi vystupovali síce lojálne, ale teoreticky nekompromisne. Sú to najmä Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus a Mihály Vajda. Skupinu žiakov posledne menovaných filozofov v odbornom žargóne nazývajú „škôlkou“ a patria do nej rozhodujúce osobnosti postmarxistického obdobia: János Kis, György Bence, Mária Ludassy, Sándor Radnóti.

**István Hermann** (1925 – 1986) študoval na budapeštianskej univerzite maďarčinu, filozofiu a politickú ekonomiu a bol poslucháčom Lukácsa. Roku 1947 vstúpil do komunistickej strany, čoskoro ho však vylúčili pre jeho predchádzajúcu sionistickú činnosť, no

---

<sup>3</sup> Pomenovanie „Budapeštianska škola“ pochádza od samého Lukácsa, ktorý pre Times Literary Supplement namiesto vlastnej činnosti spomínal diela mysliteľov patriacich k jeho okruhu.



do strany ho znova prijali v šesťdesiatych rokoch. V druhom spore okolo Lukácsa bol jediný, kto sa postavil na stranu svojho učiteľa, a preto ho z filozofického ústavu akadémie prepustili. Mohol sa vrátiť až v roku 1967. Zároveň prednášal na univerzite, kde sa stal roku 1973 profesorom a od roku 1977 vedúcim skupiny filozofických katedier. Od roku 1976 bol členom korešpondentom a od roku 1985 riadnym členom MAV. Jeho významnejšími prácami sú: *A polgári dekadencia problémái* (*Problémy buržoáznej dekadencie*, 1967); *A szocialista kultúra problémái* (*Problémy socialistickej kultúry*, 1970); *Lukács György gondolatvilága. Tanulmány a XX. század emberi lehetőségeiről* (*Myšlienkový svet Gy. Lukácsa. Štúdiá o možnostiach človeka 20. storočia*, 1974); *Teleológia és történetiség* (*Teleológia a dejinnosť*, 1979).

Centrálnym problémom Hermannovho filozofického myslenia boli otázky estetické a kultúrne. Pokračoval tým v intenciách svojho učiteľa, ktorého permanentnou dilemou bola otázka: Čo možno uplatniť z buržoáznej kultúry v socializme? Hermann je v tejto otázke verným Lukácsovým žiakom, lebo nepripúšťa tretiu cestu, čo sa ukázalo aj v jeho analýze dekadencie. Dekadencia v jeho ponímaní znamená to, že daná spoločenská trieda nie je schopná držať krok s historickým vývojom. Dekadentná reakcia má však rôzne podoby: buď sa postaví proti vývoju moralizovaním, alebo vyzdvihuje technický pokrok a moralitu degraduje na subjektívny postoj, resp. umŕtvi protiklady týchto dvoch stránok a nevidí dialektické prechody medzi nimi. Hermann stotožňuje tieto riešenia s konkrétnymi filozofickými smermi: s existencializmom, novopozitivismom a Spenglerovou filozofiou. Reakcie na dekadenciu sa potom objavujú v umení: Hermann porovnáva literárne diela na základe ich blízkosti k avantgarde (ktorú Hermann považuje za typický prejav dekadencie). Hermann bol presvedčený o tom, že snaha o uchopenie totality sveta v marxizme je odpoveďou na rozpad buržoáznej kultúry, lebo marxizmus vidí dejinný pohyb, antropologicko-etické potreby človeka a jeho prax v jednote. Hlavný rozdiel medzi Lukácsom a Hermannom spočíva v tom, že Lukács dané problémy analyzoval na úrovni filozofickej abstrakcie, kým Hermann ich vzťahoval na sféru politiky, čím vulgarizoval niektoré témy.

**István (Stephen) Mészáros** (1930 –) je najznámejšou osobnosťou z okruhu Lukácsových ortodoxných žiakov. Filozofiu študoval v Budapešti u Lukácsa a potom v Jene. V rokoch 1953 – 1956 bol Lukácsovým asistentom na univerzite, ale po potlačení revolúcie emigroval. Najprv pôsobil v Taliansku v Turíne, potom v Londýne. Od roku 1961 bol docentom na Univerzite St. Andrews, potom od roku 1966 na univerzite v Brightone. V rokoch 1972 – 1976 bol profesorom v Toronte a potom do roku 1992 znova na Univerzite Sussex v Brightone. V Maďarsku sa stal externým členom MAV v roku 1995. Mészáros je dodnes verný ideám Marxa a Lukácsa, ako aj novej ľavice a neomarxizmu. Praktickým sprievodným javom tejto vernosti je napríklad jeho priateľstvo s Hugom Chávezom. K Mészárosovým najvýznamnejším prácam patria: *Marx's Theory of Alienation* (1970); *Lukacs's Concept of Dialectic* (1972); *The Work of Sartre: Search for Freedom* (1979); *The Power of Ideology* (1988); *Beyond Capital. Towards a Theory of Transition* (1995) – táto jeho najznámejšia práca vyšla aj v maďarskom preklade: *A tőkén túl. Közéletések az átmenet elméletéhez I – IV*, 2008 – 2010.

Pred odchodom do emigrácie sa Mészáros venoval estetike a literatúre. Jeho práca o Marxovej teórii odcudzenia ukazuje zdroje tohto chápania v klasickej filozofii a analyzuje odcudzenie ako fundamentálny pojem Marxovej koncepcie. Monografia o Lukácsovom chápaní dialektiky je analýzou diela *Dejiny a triedne vedomie*, najmä pojmu totality, a dokazuje funkčnosť tohto pojmu aj v súčasnom myslení. Témou diela o možnosti prekonania kapitalistickej spoločnosti sú odvrátené stránky nekontrolovateľnej ekonomickej a politickej moci. Hovorí v nich aj o principiálnom ohraničení kapitalistickej výroby. Mészáros formuluje vo svojom diele dôležitú dištinkciu: oddeľuje pojem kapitálu od kapitalistickej výroby. Podľa neho totiž základným problémom nie je existencia kapitalizmu, ale produkcia kapitálu. V Sovietskom zväze nebol kapitalizmus. Západné krajiny sa od sovietskeho systému odlišovali tým, že kým na západe bolo organizované využitie nadpráce a nadhodnoty, v Sovietskom zväze to nefungovalo. Kapitál je podľa Mészárosa „spoločensko-ekonomickým systémom výmeny a kontroly látok“, ktorý sa zachováva aj po zvrhnutí kapitalistickej spoločnosti. *Beyond Capital* nie je, samozrejme, čisto politicko-ekonomickým dielom, lebo v časti o historickom dedičstve socialistickej kritiky nachádzame filozofické analýzy Marxa a Lukácsa, ako aj veľmi abstraktnú problematiku vzťahu kontinuity a diskontinuity. V pozadí tejto teórie sa skrýva Mészárosovo presvedčenie o tom, že „existuje alternatíva“ existujúceho.

**Dénes Zoltai** (1928 – 2008) bol Lukácsovým aspirantom. V päťdesiatych rokoch pracoval ako stredoškolský učiteľ, v šesťdesiatych rokoch bol zamestnancom Filozofického ústavu Maďarskej akadémie vied, v sedemdesiatych rokoch bol docentom a neskôr profesorom katedry estetiky na univerzite v Budapešti. Potom znova pracoval vo Filozofickom ústave a svoju kariéru ukončil na katedre estetiky. Zaoberal sa predovšetkým hudobnou estetikou, dejinami estetiky – *Az esztétika rövid története*, 1972 –, v centre ktorých stála klasická estetika so zvláštnym akcentom na Hegela a Lukácsa. Napísal aj prácu o Lukácsovej činnosti po druhej svetovej vojne *Egy irástudó visszatér. Lukács György 1945 utáni munkásságáról (Návrat intelektuála. O činnosti Lukácsa po r. 1945)*, 1985).

**Miklós Almási** (1932 –) sa zaoberá najmä estetikou a v rámci nej teóriou drámy, hoci jeho teoretický záujem sa v ostatnom čase sústreďuje na teóriu a dejiny hospodárstva. Almási ukončil aspirantúru v roku 1957, potom pracoval ako stredoškolský učiteľ a v rokoch 1962 – 1978 ako zamestnanec a riaditeľ Divadelného inštitútu. Od roku 1978 bol vedúcim katedry estetiky na budapeštianskej univerzite a od roku 1993 je riadnym členom akadémie. Jeho významnejšie práce: *A drámafejlődés útjai (Cesty vývoja drámy)*, 1969); *The Philosophy of Appearances* (1989); *Anti-esztétika. Séták a művészetfilozófiák labirintusában (Antiestetika. Prechádzky v labyrinte filozofii umenia)*, 1992); *Kis Hegel-könyv (Malá kniha o Hegelovi)*, 2005); *Hová tűnt az a rengeteg pénz? Válságkönyv (Kam zmizlo to obrovské množstvo peňazí? Kniha krízy)*, 2009). V posledných svojich prácach už Almási pomaly opúšťa svoje staršie ortodoxné stanoviská a blíži sa v určitom zmysle k mysleniu predstaviteľov Budapeštianskej školy.

Ale ani cesty predstaviteľov Budapeštianskej školy nie sú jednosmerné. Už v šesťdesiatych rokoch sa vzdialili svojmu učiteľovi. Začali síce hlásaním možnosti renesancie marxizmu, ale čoskoro sa dostali od reformy marxizmu k dekonštrukcii marxizmu. Prvým

krokom bolo uvedomenie si dôsledkov roku 1968, ďalej vylúčenie členov zoskupenia z filozofie a z maďarského kultúrneho života, a napokon koniec „veľkej narácie“, teda marxistickej filozofie dejín. Tento „Veľký tresk“ vyvolal v nich odlišné reakcie. Gy. Márkus uznal koniec marxistickej tradície, zachoval si však marxistický spôsob kladenia otázok a sám sa nazýva postmarxistom. F. Fehér reinterpretoval mnohé problémy súčasnosti cez teoretický model modernity. Á. Heller a M. Vajda sa vzdali všetkých „veľkých narácií“ a pristupujú k filozofickým otázkam z hľadiska postmodernity a postkritických teórií. Ďalší rozdiel medzi Márkusom na jednej strane a Hellerovou a Vajdom na strane druhej spočíva v štýle filozofovania: Márkus si zachoval kanonizovanú formu písania filozofických textov, kým Heller a Vajda produkujú najmä esejistickú filozofiu, čo je charakteristické aj pre postmoderných mysliteľov.



Bezosporu celosvetovo najznámejšou osobnosťou Budapeštianskej školy je **Ágnes Heller** (1929 –) (Ruffing 1992; Burnheim 1994; Rózsa 1997; Kardos – Radnóti – Vajda 1999), ktorá množstvom svojich publikácií, svetovým renomé, veľkým domácim vplyvom a častým vystupovaním v médiách predstavuje typ internacionálnej mysliteľky, vzbudzujúcej aj záujem verejnosti. A keďže je kriticky mysliacou filozofkou, nie je v obľube tých vlád v Maďarsku, ktoré sa hlásia ku konzervativizmu s nacionalistickým podtónom. Svedčia o tom aj útoky na jej osobu, ktoré vyvrcholili v roku 2011. Heller študovala u Lukácsa na budapeštianskej univerzite, kde potom prednášala dejiny filozofie a etiku. Po druhom Lukáčsovom spore ju roku 1958 prepustili zo zamestnania a určitý čas pôsobila ako stredoškolská učiteľka. V roku 1963 sa

dostala do Sociologického ústavu MAV, ale po roku 1973 ju odtiaľ prepustili. Napokon v roku 1977 aj so svojím manželom F. Fehérom odišla do emigrácie. Do roku 1984 pôsobila na univerzite v Melbourne, potom učila najprv v Madisone a neskôr v New Yorku na New School of Social Research. Po roku 1989 sa vrátila domov a prednášala na univerzitách v Budapešti, Debrecíne a Segedíne, ale na určitý čas si ponechala aj svoje profesorské miesto v New Yorku. Je členkou MAV. Dodnes je veľmi často pozývaná na rôzne

medzinárodné konferencie a je stále publikačne významne činná.

Vo väčšine interpretácií jej filozofie sa konštatuje, že Heller bola a zostala teoretickou modernity. V šesťdesiatych rokoch, sledujúc Marxove a Lukácsove intencie, vychádzala z predpokladu, že je možné zrušiť najväčšie protirečenie modernity, odcudzenie. Tento postoj nezmenila ani v období, keď bola pod vplyvom kultúrnej kritiky novej ľavice. Možno to vyčítať z jej diela *Mindennapi élet (Každodenný život, 1970)*, kde vychádza z Lukácsovej teórie osobitosti estetického, najmä aplikovaním kategórie rodovosti na vysvetlenie vzniku individuality. Podľa nej totiž prirodzeným prostredím subjektívneho životného sveta je každodennosť a z nej vyrastá individualita tým, že táto každodennosť sa stáva z existencie osebe existenciou pre nás. Prekonáva sa tým partikularita a menia sa aj životné hodnoty, lebo cieľom individuálneho života už nie je prosté šťastie, ale zmysluplný život. V emigrácii potom presunula akcenty a modernitu už vníma cez prizmu postmoderny. Mohla to urobiť, lebo u nej nikdy neboli v centre pozornosti problémy filozofie dejín, ale otázka, ako vzniká a rozvíja sa dynamický človek modernity ako individualita a osobnosť. Tohto človeka nevnímala ako produkt modernity, ale kládla si otázku, čo sa stalo a čo sa ešte môže stať s týmto individuumom. Do tohto radu patrí aj jej staršia kniha *A reneszánsz ember (Renesančný človek, 1967)*.

Do medzinárodného diskurzu sa Heller dostala svojou knihou o Marxovej teórii potrieb (*A Theory of Needs in Marx, 1976*), ktorá pôvodne vyšla v Taliansku a tam sa stala manifestom talianskej novej ľavice. Táto kniha, hoci rukopis bol v maďarčine, nikdy v Maďarsku nevyšla. Heller tu zaujíma postoj k Marcuseho teórii, podľa ktorej potreby človeka sú pravé a falošné. Heller naopak tvrdí, že hnacou silou dejín nie je triedny boj proletariátu, ba dokonca ani vývoj výrobných síl, ale ľudské potreby. Zaviedla pojem radikálnych potrieb, ktoré stoja v pozadí ľudských snáh zmeniť svet nerovností a vykorisťovania. Zameranie tejto knihy určilo na dlhú dobu hodnotenie Hellerovej filozofie na Západe a toto hodnotenie sa zmenilo iba po úplnom zavrnutí marxizmu a po prechode na postmodernú platformu, ktorú charakterizujú aj jej diela o etike a morálke.

Ak hľadáme špecifikum vo vnímaní individuálneho života, tak môžeme povedať, že Á. Heller je presvedčená o tom, že každý človek má právo dať svojmu životu zmysel. V tomto kontexte treba vidieť aj jej diela o etike – *General Ethics, 1990; A Philosophy of Morals, 1990; Személyiségetika (Etika osobnosti, 1999)* –, v ktorých síce podáva etiku v tradičnom chápaní, ale vlastne pokračuje v tej línii, ktorú začala už svojou dizertačnou prácou koncom päťdesiatych rokov.<sup>4</sup> To znamená, že jednak vychádza z chápania morálky ako korelatívneho vzťahu (v ktorom musíme vziať do úvahy pospolitosť), a v tomto ohľade je pod silným vplyvom Platóna a Aristotela, jednak sa neustále snaží o vyjasnenie statusu morálky v rámci filozofie. To sa čiastočne odzrkadľuje aj v jej už spomenutej „trilógii“, v ktorej sa snaží realizovať jednotu vysvetľujúceho, normatívneho a terapeuticko-výchovného prístupu k danému problému. Pred týmito prácami a čiastočne na ich pozadí si Heller vyjasnila aj hodnotenie svojich predchádzajúcich postojov. Zúčtovala s progresivizmom (*The postmodern political condition, 1988*), vypracovala teóriu spravodli-

<sup>4</sup> K problému etickej zodpovednosti u Ágnes Heller pozri (Hála 2012, 269-281).

vosti, ktorá akceptuje radikálny pluralizmus rozmanitých životných spôsobov (*Beyond Justice*, 1988) a vo svojich prácach o modernite nazvala svoje chápanie postmodernity „reflektovanou postmodernou“, ktorá ráta s výkyvmi „kyvadla modernity“ (*A modernitás ingája* (*Kyvadlo modernity*), 1993).

V ostatnom období Á. Heller akoby zanechala svoje predchádzajúce veľké témy a začala nové obdobie svojej tvorby: od klasického filozofovania prechádza k estetickým a literárnym témam. Napísala monografiu o Shakespearovi – *Kizökkent az idő. Shakespeare a történetfilozófus I – II* (*Čas sa vykoľajil. Shakespeare ako filozof dejín*, 2000) a v niektorých prácach reinterpretuje biblické príbehy Starého zákona.

Menej známym, avšak zakladajúcim členom Budapeštianskej školy bol **Ferenc Fehér** (1933 – 1994) (Vajda 1995). Jemu môžu členovia tejto skupiny ďakovať za to, že fungovali ako škola. Organizoval činnosť a prezentáciu krúžku, v emigrácii udržoval vzťahy medzi členmi krúžku a urobil veľa pre to, aby sa stali známymi aj v zahraničí. Bol prenikavým mysliteľom a brilantným prednášateľom. Pritom on ako jediný z celého krúžku sa skutočnej teoretickej práci mohol začať venovať iba v emigrácii. Študovať začal v Leninovom inštitúte a štúdiá dokončil na budapeštianskej univerzite. Pre svoje radikálne názory dlho nemohol získať miesto vedeckého pracovníka. Dlhé roky učil literatúru na strednej priemyselnej škole, kým sa mohol stať Lukácsovým aspirantom. Hoci sa ho „spor filozofov“ v roku 1973 netýka, zvolil aj on spolu s manželkou emigráciu. Najskôr pôsobil v Austrálii, potom prednášal – tak ako jeho manželka Á. Heller – v New Yorku na New School of Social Research. Po zmene režimu v roku 1989 sa aj on vrátil domov a dostal miesto profesora na univerzite v Budapešti, ale ako šesťdesiatjedenročný zomrel na infarkt.

Jeho prvou prácou bola monografia o Dostojevskom: *Az antinómiák költője* (*Básnik antinómii*, 1972). V nej akoby polemizoval s Lukácsovou ranou teóriou o nadradenosti eposu nad románom a tvrdil, že prozaickosť moderného románu zodpovedá stavu rodových síl človeka v buržoáznej spoločnosti, preto je forma románu adekvátnym výrazovým prostriedkom dosiahnutého stavu emancipácie ľudstva. Táto monografia je zároveň syntézou estetického, antropologického a filozoficko-dejinného pohľadu na daný problém a prezentuje dobovú tému protirečivosti odcudzenia ako krízu moderného subjektu. Ďalšie jeho práce, z ktorých väčšinu napísal v spoluautorstve so svojou manželkou Á. Heller, sa zaoberajú tematikou politickej filozofie, konkrétnejšie problematikou modernizácie. Podľa tejto teórie je modernita tvorená troma logikami: funkcionálnou deľbou práce, technológiou a logikou riadenia štátu. V kritike tzv. reálneho socializmu – *Dictatorship over Needs. An analysis of soviet societies*, 1983 –, ktorú napísal spolu s Á. Heller a Gy. Márkusom, aplikuje túto teóriu na spoločnosti sovietskeho typu a dospieva k záveru, že v nich organická jednota týchto troch logík neexistuje. Uplatňuje sa v nich iba industrializácia a demokraciu prezentuje vláda jednej strany. Vo svojej podstate sú to spoločnosti s diktatúrou potrieb. Sú vytvorené v mene racionálnych cieľov, ale fungujú iracionálne. Ich „beztriednosť“ znamená moc štátnopolitického riadenia. V tomto diele sa konfrontujú Marxove intencie so socialistickým systémom a poukazuje sa na diskrepanciu medzi nimi. Fehérova kniha o jakobinizme *The Frozen Revolution* (1987) je neúprosnou kritikou

radikalizmu tých ľavicových intelektuálov, ktorí ospravedlňujú takéto utlačovateľské systémy.

**György Márkus** (1934 –) nebol Lukácsovým žiakom, ale študoval na Lomonosovovej univerzite v Moskve. V rokoch 1957 – 1965 prednášal na univerzite v Budapešti, kde mal veľký vplyv na svojich poslucháčov (pozri o tom Altrichter 1994). Potom do roku 1973 bol pracovníkom Filozofického ústavu MAV, odkiaľ ho prepustili po známom „spore“ moci s filozofmi. Roku 1977 odišiel do emigrácie a v súčasnosti je emeritným profesorom University of Sidney. Do filozofie vstúpil prekladom a komentárom Wittgensteinovho *Traktátu* (1963), ďalej v spoluautorstve so Zádorom Tordaim napísal dejiny modernej filozofie venované existencializmu, novopozitivismu, analytickej a katolíckej filozofii (1964). Svojou knihou *Marxizmus és „antropológia“. Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában (Marxizmus a „antropológia“. Pojem ľudskej podstaty v Marxovej filozofii*, 1966) vstúpil do medzinárodných debát o marxistickej filozofii praxe. So svojimi študentmi Gy. Benceom a J. Kisom napísal v roku 1972 kritiku teoretických základov socializmu *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan? (Ako je možná kritická teória ekonómie?)*, ktorá však bola vydaná až v roku 1992. V emigrácii bol spoluautorom knihy o diktatúre potrieb, o ktorej som hovoril v súvislosti s Fehérom. V ostatnom čase sa zaoberá problematikou kultúry – *Kultúra és modernitás (Kultúra a modernita*, 1992); *Metafizika – mi végre? (Metafizika – na čo?, 1998)* – a urobil krok smerom k hermeneutike. Posledná z uvedených kníh (ktorá je súborom štúdií) formuluje mnohé problémové okruhy počnúc politickou filozofiou cez pojem slobody a pojmy ideológie u Marxa až po antinómie kultúry. V centre však stojí otázka: Na čo nám je metafyzika v postmodernej dobe? Podľa Márkusa bolo úlohou metafyziky v dejinách prepojiť rôzne intelektuálne intencie a hodnoty, ktoré sa však napriek tomu rozchádzajú a ktoré zrejme ani nie je možné koherentne spojiť, hoci prejavujú akúsi vzájomnú afinitu. Tieto komplexy problémov potom žijú vlastným životom a niekedy aj v odlišných filozofických interpretáciách. Preto Márkus uzatvára: „Metafizika v tradičnom ponímaní, teda ako jednotná disciplína je mŕtva, avšak komplex problémov a záujmov v podobe metafyzického žije ďalej“ (Márkus 1998, 152).

**Mihály Vajda** (1935 –) študoval u Hellerovej a u Lukácsa a jeho životné osudy kopírujú cestu ostatných členov Budapeštianskej školy. Po roku 1958 bol nútený učiť na základnej škole. Po roku 1961 pracoval vo Filozofickom ústave MAV, ale po roku 1973 ho prepustili zo zamestnania. On však neemigroval, ale žil z príležitostných prác, občas ako hosťujúci profesor v Nemecku a v USA. Po roku 1989 ho rehabilitovali a vymenovali za profesora na debrecínskej univerzite, kde pôsobil do roku 2000. Od roku 2005 je emeritným profesorom a v rokoch 2005 – 2009 stál na čele Filozofického ústavu MAV. V roku 2007 sa stal riadnym členom MAV.

Spočiatku sa venoval Husserlovej filozofii – *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatahoz (Vyzátvorkovaná veda. Ku kritike chápania vedy v Husserlovej fenomenológii*, 1968); *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája (Na hraniciach mýtu a rácia. Fenomenológia Edmunda Husserla*, 1969) –, ale po vylúčení z filozofického života boli jeho práce publikované v zahra-

ničí, napríklad jeho kritika byrokratického socializmu v Taliansku *Sistemi sociali oltre Marx. Società civile e stato burocratico all'Est*, 1980. Vajda sa ako prvý spomedzi členov Budapeštianskej školy rozišiel s marxizmom: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista? (Volne podľa Marxa, čiže Prečo už nie som marxista?)*, 1990). Po zmene režimu sa vrátil k filozofickým otázkam. So svojimi študentmi preložil Heideggerovo dielo *Sein und Zeit* a cez túto prácu sa dostal k postmoderne: *A posztmodern Heidegger (Postmoderný Heidegger)*, 1993). Heideggerove analýzy konečnosti a neurčitosti ho priviedli k téme kontingencie. Podľa Vajdu sú možné tri prístupy k danému problému. Prvý predpokladá, že kontingencia existencie je iba zdaním a v hĺbke bytia sa skrýva akási pevná štruktúra. Druhý prístup už nehovorí o stálosti, ale o možnej hlbinej štruktúre, ráta sa tu teda s možnosťou vykúpenia (ako o tom uvažoval aj ranný Lukács). Napokon je tu tretia cesta: uvedomiť si a prijať fakticitu kontingencie. Vajda považuje prvé dva spôsoby uvažovania za metafyzické a ako také ich odmieta a buduje svoje ďalšie úvahy na predpoklade neprekonateľnosti rozporov modernity a na ich ironickej interpretácii. To je charakteristické najmä pre prácu *Nem az örökkévalóságnak (Odmietnuť večnosť)*, 1996), ale v podobnom duchu sa nesú aj jeho ostatné publikácie (všetky vyšli v Bratislave vo vydavateľstve Kalligram): *Sisakrostély-hatás (Efekt vizíru na helme)*, 2007); *Gondolkodók – mi végre? (Myslitelia – na čo?)*, 2008); *Sárkányfogvetemény (Zasiate dračie zuby)*, 2011). Tu vidno určitú formálnu paralelu medzi Vajdom a Á. Heller, hoci existuje medzi nimi rozdiel v štýle, Vajda sa pozerá apokalypse do očí s trpkým úsmevom.

**„Čítanie“ Marxa a problém étosu.** Ďalšie dve postavy maďarskej filozofie demonštrujú dve odborne korektné a možné cesty marxistickej filozofie danej doby. Prvá cesta viedla k „marxológii“, teda k filologicky fundovanému odkryvaniu významu Marxových textov, akoby dovnútra marxizmu, druhá zasa smerom von z marxizmu a k zodpovedaniu tých antropologických a etických otázok, ktoré boli buď zanedbané, alebo v rámci tejto paradigmy neriešiteľné. Prvú možnosť stelesňuje odhalenie „ázijského výrobného spôsobu“ a formovanie teórie spoločenských foriem v prácach Ferenc Tókeiho, druhú zasa hľadanie miery ľudského života vo filozofii Évy Ancsel.

**Ferenc Tókei** (1930 – 2000) nebol pôvodným vzdelaním filozof (pozri: Puskás 2000). Svoju kariéru začal aj skončil ako sinológ. Teoretický prínos jeho diela k filozofii dejín a historiografii dokonca objavili skôr v zahraničí ako doma. Už ako gymnazistu ho priťahovala literatúra a aby mohol čítať čínske drámy v origináli, začal študovať čínštinu a tibetológiu na univerzite v Budapešti. Svoju kandidátsku dizertáciu o pomeroch vlastníctva pôdy v období dynastie Čou obhájil v roku 1956. Vtedy sa stretol s Marxovým pojmom „ázijského výrobného spôsobu“ a dospel k presvedčeniu, že bez tohto pojmu je čínska spoločnosť a kultúra nepochopiteľná. Pre svoju angažovanosť v revolúcii v roku 1956 musel odísť z pracoviska a zamestnal sa ako lektor vo vydavateľstve. Neskôr ho na základe jeho publikácií o ázijskom výrobnom spôsobe – *Az „ázsiai termelési mód“ kérdésehez (K otázke „ázijského výrobného spôsobu“)*, 1965) – a o spoločenských formách – *A társadalmi formák elméletéhez (K otázke spoločenských foriem)*, 1968; slovensky: 1981) –, ako aj vďaka jeho novátorskej interpretácii Marxa od roku 1967 prijali do Filozofického

ústavu MAV, kde bol v rokoch 1969 – 1972 aj riaditeľom. Okrem iných funkcií bol od roku 1971 profesorom filozofie na univerzite, od roku 1990 profesorom sinológie a od roku 1985 bol riadnym členom MAV. Popri špeciálnych sinologických témach sa Tókei venoval aj dejinám čínskej filozofie. Z tejto oblasti sú významné jeho monografie: *Kínai filozófia. Ókor I – III (Čínska filozofia. Starovek I – III, 1962 – 1967)*; *A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások (Srdce krásy. Staré čínske estetické spisy, 1973)*; *Kínai buddhista filozófia (Čínska budhistická filozofia, 1993)*; *Kínai szofisztika és logika (Čínska sofistika a logika, 1997)*.

Jeho skutočný prínos do filozofie dejín sa vzťahuje na teóriu spoločenských foriem. Zmenil totiž petrifikovanú a dogmatickú podobu marxistického pohľadu na dejiny, ktorý predpokladal existenciu prvotnopospolného, otrokárkeho, feudálneho, kapitalistického a prognózovaného komunistického výrobného spôsobu a na týchto výrobných spôsoboch postavených spoločensko-ekonomických formácií. Nikto nebral do úvahy, že do tejto schémy nemožno začleniť východné spoločenstvá a že aj interpretácia antickej či stredovekej spoločnosti je problematická (nehovoriac o tom, že sa abstrahovalo od konkrétnych súvislostí medzi Hegelovým chápaním dejín a Marxovou filozofiou dejín). Tókei prišiel na to, že použitie Marxovho pojmu ázijského výrobného spôsobu je heuristicky funkčné, a vypreparoval z Marxových diel koncepciu, ktorú bolo možné postaviť na tejto kategórii. To ho viedlo k tomu, že sa skutočne zahĺbil do „čítania“ Marxa a stal sa jedným z najuznávanejších „marxológov“. Jeho teória spoločenských foriem je v podstate interpretáciou Marxa s použitím výsledkov vlastných výskumov a teoretických zovšeobecnení.

Podľa Tókeiho existovali a existujú v dejinách základné spoločenské formy (ázijská, antická, feudálna a kapitalistická), ku ktorým môžeme priradiť predpokladanú komunistickú formu. Marx nazval prvé štyri progresívnymi obdobiami ekonomických formácií, ktoré predstavujú predhistóriu ľudstva. Skutočná história by mala začať komunizmom. Tókeiho chápanie výrobného spôsobu vychádza z toho, že jednotlivé momenty výroby tvoria totalitu, teda organickú jednotu, v ktorej prevažujúcim momentom je vlastníctvo. Spoločenské formy možno charakterizovať podľa dominantnej formy vlastníctva. V tomto chápaní sa zdôrazňuje myšlienka, že jednotlivé obdobia dejín (spoločenské formácie) sa líšia tým, ako sa uskutočňuje spojenie konkrétnych výrobcov a výrobných prostriedkov. V ázijskom výrobnom spôsobe sa jednotlivci dostávajú k vlastníctvu cez pospolitosť. V antickom výrobnom spôsobe existuje dvojaké vlastníctvo: spoločná pôda a individuálna držba pôdy, ale spoločné vlastníctvo je dominujúce, lebo vlastníkom sa môže stať iba jednotlivec, ktorý je zároveň občanom mestského štátu. Feudálna spoločnosť takisto pozná dvojaké vlastníctvo, ale tu sa pomer obracia a dominuje individuálne vlastníctvo. Tieto tri predkapitalistické formy spája to, že vzťah vlastníka a vlastníctva sprostredkúva vždy nejaká reálna pospolitosť: rod, mesto alebo stav. Kapitalistická forma potom uskutočňuje čisté súkromné vlastníctvo bez akéhokoľvek sprostredkovania. Pospolitosť je tu už čisto politická. Podľa Tókeiho predpokladu komunistický výrobný spôsob znova uskutoční reálnu pospolitosť.

Tókei aplikoval túto svoju teóriu na analýzu konkrétnych spoločenských foriem. V rámci nich zvláštny dôraz kládol na stavovskú spoločnosť ako na rozhodujúci spro-



stredkujúci článok feudálnej spoločnosti. Vychádzajúc z tejto štruktúry napríklad dokazoval, že kresťanstvo je adekvátnym náboženstvom feudalizmu, a na základe analýzy pojmu svätej trojice dospel k identifikácii ďalších „trojíc“ vo výrobnom spôsobe aj v spoločenskom systéme: trojica stavov sedliak – rytier – duchovný; trojité sedliacke – rytierske – kláštorné vlastníctvo pôdy. Ten istý činiteľ sa dá objaviť v staviteľstve a v trojitom členení stredovekého chrámu. Podľa tejto predstavy má aj umenie, samozrejme, vyššiu hodnotu, lebo hlbinná štruktúra spoločnosti a umenie sú navzájom organicky prepojené. Nie je preto prekvapujúce, že obdobie kapitalizmu už neprináša nové stavebné slohy, ale iba opakuje už existujúce.

Z tejto teórie vyplýva aj periodizácia dejín, ktorá je akoby ilustráciou Hegelovej negácie negácie: predkapitalizmus – kapitalizmus – komunizmus. Ale aj v rámci tejto periodizácie predpokladal Tókei jednak to, že existuje paralela medzi stavovským systémom feudalizmu a korporativizmom komunizmu, jednak to, že aj kapitalizmus patrí k predhistórii ľudstva, takže komunizmom nezačína tretie, ale druhé obdobie dejín. Tókei bol skutočne presvedčený o tom, že reálny socializmus sa zavŕši v komunizme, kde sa uskutočnia pravé Gemeinwesen zahrnujúca aj predchádzajúce formy pospolitostí, a že to bude „slobodná spoločnosť slobodných ľudí“.

**Éva Ancsel** (1927 – 1993) získala vysokoškolský diplom v odboroch filozofia, spoločenské vedy a psychológia v roku 1950. V päťdesiatych rokoch učila na stredných školách a v rokoch 1960 – 1970 pôsobila na vysokej škole pedagogickej v Budapešti. Od roku 1971 prednášala na Katedre filozofie Filozofickej fakulty budapeštianskej univerzity. Medzi poslucháčmi bola nesmierne obľúbená a populárna. Členkou akadémie sa stala v roku 1985. Umrela po dlhotrvajúcej chorobe, ale na svojej poslednej knihe pracovala aj v nemocnici. (Stručným, avšak presným úvodom do myšlienkového sveta É. Ancsel je predslov L. Tengelyiho ku knihe: Ancsel (Tengelyi 1995, 7-26.)

Hoci v pozadí jej jednotlivých kníh je ten istý problém – plnosť ľudského života –, ona sama prešla vo svojom myšlienkovom vývoji tromi etapami. Prvé obdobie, v ktorom vznikli diela *A szabadság dilemmái* (*Dilemy slobody*, 1972); *A megrendült öntudat mítoszai* (*Mýty otráseného sebedomia*, 1974); *Történelem és alternatívák* (*Dejiny a alternatívy*, 1978), je charakterizované marxistickou terminológiou a marxistickým uvažovaním. V druhom období už opúšťa túto tradíciu a publikuje „trilógiu“ o étose: *Írás az éthoszról* (*Spis o étose*, 1981); *Éthosz és történelem* (*Étos a dejiny*, 1984); *Etikai tanulmány a tudásról és a nem-tudásról* (*Etická štúdia o vedení a nevedení*, 1986). Tretie obdobie začína dielom *Százkilencvennégy bekezdés az emberről* (*Stodeväťdesiatštyri odsekov o človeku*, 1987). Ďalšie knihy – *Az aszimmetrikus ember* (*Asymetrický človek*, 1989); *Az ember mértéke vagy mérték-hiánya* (*Miera alebo absencia miery človeka*, 1992); *Lélek, idő, emlékezés* (*Duša, čas, pamäť*, 1992) – vedú k posmrtno vydanému dielu *Az élet mint ismeretlen történet* (*Život ako neznámy príbeh*, 1995), v ktorom jednak účtuje s Heideggerom a Lukácsom, jednak sa prikláňa k filozofickým myšlienkam Emmanuela Lévinasa, Paula Ricoeura a Eugena Finka.

Tematizácia étosu vychádza u Ancselovej z dobovej problematiky, ktorú dobre charakterizuje názov jej knihy o étose: *Mlčanie histórie*. Hovorí o histórii v tomto prípade

znamenal pomenovať zmlčané viny doby. Toto pomenovanie však nebolo možné bez vyjasnenia pojmu étosu. Étos podľa Ancselovej nie je totožný s morálkou, dokonca jej protirečí. Prvý rozdiel medzi nimi spočíva v tom, že étos neznamená dodržiavanie pravidiel, ale ich porušovanie. Zároveň však znamená aj naplnenie tradície. Nie však tradície každodennej, ale tej, ktorá síce nepodporuje spolupatričnosť, no napriek tomu je univerzálna. Takéto porušovanie každodennej morálky si, samozrejme, vyžaduje suverenitu a konanie prekračujúce hranice konania ostatných členov spoločnosti. Táto suverenita je spoločnou vlastnosťou morálnej autonómie i étosu. V práci o vzťahu étosu a dejín Ancselová jednak už opúšťa hľadisko filozofie dejín a zameriava sa na životný svet človeka, jednak stavia do centra svojich analýz osobitý aspekt, akýsi „Oidipov efekt“: vedomie viny ľudí, ktorí sú vzhľadom na svoje úmysly nevinní. V tejto súvislosti sa vytvára iný obraz aj o étose, lebo podľa Kantovho vzoru základnou otázkou už nie je to, akým spôsobom získavame morálne povedomie, ale to, ako dokážeme odstrániť prekážky brániace jeho uplatneniu. Základom všetkých týchto publikácií o étose je téza, že človeka nedeterminujú symetrické štruktúry, ale charakterizujú ho nezrovnalosti, nepomery, zlomy a inkongruencie. Možno dokonca povedať, že osudovou asymetriou ľudskej slobody je inkongruencia.

Diela tretieho obdobia najprv pokračujú v domýšľaní problému inkongruencie. Na príklade Hamleta Ancselová dokazuje, že medzi človekom a jeho činmi niet synchronnosti, teda že človek je viac než jeho činy, dokonca viac než jeho život. Keď potom porovnáva morálku nie s dejinami, ale s totalitou sveta (ktorá nemá náboženský pôvod, ale nedá sa s ničím porovnať), dospieva k pojmu nesúmerateľnosti. Znamená to toľko, že človek sa vzťahuje k tejto totalite sveta napriek tomu, že táto totalita nezodpovedá jeho mieram a on sám nie je priradený tomuto svetu. Keby to však nerobil, prestal by byť obyvateľom tohto sveta. Je to Finkova myšlienka, ktorú Ancselová domýšľa z aspektu vertikálnej aj horizontálnej dimenzie tejto nesúmerateľnosti. Vo vertikálnej dimenzii je totiž možné (podobne ako v hre) na čas suspendovať zodpovednosť – veď prekračujeme hranice reálnych javov. Iným prípadom je horizontálna dimenzia, ktorá sa otvára cez vzťahy k druhému človeku. Tu už má morálnu váhu zodpovednosť. Z toho všetkého vyplýva, že javy patriace k týmto dvom dimenziám sú radikálne nesúmerateľné. Ak túto nesúmerateľnosť neakceptujeme, znamená to isté nebezpečenstvo. Úlohou filozofie je podľa Ancselovej oslovovať človeka ako obyvateľa sveta, aby prekračoval hranice reálnych javov. Dopúšťa sa však viny, ak sa takto dosiahnuté javy mimo skutočnosti pokúsi preložiť do sféry reality. Odkaz na Lukácsa je tu zjavný.

Posmrtno vydaná kniha o živote ako neznámom príbehu je vlastne domyslením problému absencie miery ľudského života a viaže sa na myšlienku naratívnej identity, vyjadrenej v dielach Alasdaira MacIntyra a P. Ricoëura. Zakladá sa na téze, podľa ktorej identita človeka spočíva v jednote jeho životného príbehu a táto jednota zasa vykazuje určitú príbuznosť s jednotou narácií. Ancselová naproti tomu zdôrazňuje, že náš život je pre nás neznámym príbehom, lebo nepoznáme ani čas, ani spôsob jeho ukončenie, dokonca ani jeden jeho akt. Ak však nedisponujeme ukončenou naratívnu identitou, odkiaľ vieme o tom, kým a čím sme? Tento spôsob kladenia otázok však už abstrahuje od etických ko-

notácií, lebo život ako neznámy príbeh poskytuje iba takú naratívnu identitu, v ktorej pamäť aj zabúdanie, sebareprezentácia aj ukryvanie, sebaujadrenie aj neprehľadnosť koexistujú vo vzájomnej previazanosti. Je totiž rozdiel medzi našou schopnosťou odkryť zdania reálneho sveta a našou schopnosťou odhaliť vlastné a cudzie preludy. Ako píše E. Ansel: „Neprehľadnosť – keďže je podmienkou našej vnútornej slobody – je privilegiom. Je ním aj napriek tomu, že je základom falošnosti a možnosti, ba čo viac – aj keď to znie na prvé počutie pohoršujúco – aj nevyhnutnosti podviesť druhého“ (Ansel 1995, 43).

\* \* \*

Tento prehľad nevyčerpáva všetky aspekty ani všetkých aktérov maďarskej marxistickej filozofie po roku 1945. Sústreďuje sa na historické súvislosti, ktoré determinovali pohyb tejto filozofie a na pozadí tohto obrazu ponúka tri „vybrané kapitoly“: osobnosť a dielo G. Lukácsa, činnosť jeho žiakov a nasledovníkov a napokon dve iniciatívy, ktoré boli od Lukácsa relatívne nezávislé. Kompletný obraz tejto filozofie by sme získali komparáciou s jej školskou podobou – teda s vyučovaním marxizmu ako tzv. spoločného základu – a s obsahom filozofických časopisov, ktoré smerovali za horizont marxizmu, a, samozrejme, aj s tými filozofickými smermi, ktoré boli prítomné v maďarskom myslení už od sedemdesiatych rokov 20. storočia.

#### Literatúra

- ALTRICHTER, F. et al. (1994): *Lehetséges-e egyáltalán? Márkus Györgynek – tanítványai*. Budapest: Atlantisz.
- ANCESEL, É. (1995): *Az élet mint ismeretlen történet*. Budapest: Atlantisz.
- ARATO, A., BREINES, P. (1979): *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. New York: Seabury Press.
- BURNHEIM, J. (ed.) (1994): *The social Philosophy of Agnes Heller*. Amsterdam-Atlanta: GA.
- BUSCH, G. (Hrsg.) (1975): *Individuum und Praxis. Positionen der „Budapester Schule“*. Frankfurt.
- DANNEMANN, R. (Hg.) (1986): *Georg Lukács. Jenseits der Polemiken: Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*. Frankfurt: Sandler.
- FEENBERG, A. (1981): *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Oxford.
- FEHÉR, F. – HELLER, Á. (eds.) (1986): *Reconstructing Aesthetics. Writings of the Budapest School*. Oxford: Basil Blackwell.
- FEHÉR, F., HELLER, Á., MÁRKUS, GY., VAJDA, M. (1995/1997): *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről I – II*. Budapest.
- GOLDMANN, L. (1975): *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*. Darmstadt-Neuwied: Luchterhand.
- HÁLA, V. (2012): K problému odpovědnosti u Ágnes Hellerové. *Filozofia*, 67 (4), 269-281.
- HANÁK, T. (1979): *Az elmaradt reneszánsz. A marxista filozófia Magyarországon*. München: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- HELL, J., LENDVAI, L. F., PERECZ, L. (2001): *Magyar filozófia a XX. században II*. Budapest: Áron.
- HERMANN, I. (1985): *Lukács György élete*. Budapest: Corvina.

- KARDOS, A. – RADNÓTI, S. – VAJDA, M. (eds.) (1999): *Diotima. Heller Ágnes hetvenedik születésnapjára*. Budapest: Osiris – Gond.
- LAPOINTE, F. H. (1983): *Georg Lukács and his Critics. An International Bibliography with Annotations (1910 – 1982)*. Westport – London: London, Greenwood Press.
- LENDVAI, L. F. (1996): Ungarn. Die neuere Entwicklung. In: Helmut Dahn – Assen Ignatow (Hrsg.): *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LUKÁCS, Gy (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető Kiadó.
- MÁRKUS, Gy. (1998): *Metafizika – mi végre?* Budapest: Osiris Kiadó.
- MITTENZWEI, W. (Hg.) (1974): *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács*. Leipzig.
- PUSKÁS, I. (ed.) (2000): *T'ung pien. Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*. Budapest.
- RÓZSA, E. (1997): *Heller Ágnes, a fronézis filozófusa*. Budapest.
- RUFFING, R. (1992): *Agnes Heller. Pluralität und Moral*. Opladen: Leske & Budrich.
- SARNYAI, T. (2005): *Valódi Műhely. A Szegedi Lukács Kör története 1979 – 2004*. Budapest: Áron Kiadó.
- TALLÁR, F. (ed.) (1983): *Lukács-recepció Nyugat-Európában*. Budapest.
- VAJDA, M. (1995): *Mit lehet remélni? Esszék Fehér Ferencről*. Debrecen.

---

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/0066/10.

---

Ondrej Mészáros  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava 1  
SR  
e-mail: bandimeszaros.azet.sk